

**Il Grande  
Inquisitore.  
Interpretazioni  
nel pensiero  
russo**

a cura di  
**Daniela Steila**

**aA**ccademia  
university  
press



© 2015  
Accademia University Press  
via Carlo Alberto 55  
I-10123 Torino

Pubblicazione resa disponibile  
nei termini della licenza Creative Commons  
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0



Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando  
[info@aAccademia.it](mailto:info@aAccademia.it)

prima edizione aprile 2015  
isbn 978-88-99200-32-9  
edizione digitale [www.aAccademia.it/ilgrandeinquisitore](http://www.aAccademia.it/ilgrandeinquisitore)

book design [boffetta.com](http://boffetta.com)

aA

L'ultimo romanzo di Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, fu pubblicato a puntate sulla rivista «Russkij Vestnik» tra il 1879 e il 1880, a ridosso della morte dell'autore. La vicenda, notissima, ha al suo centro l'omicidio di Fedor Pavlovič Karamazov, il padre rozzo e libertino dei tre protagonisti: Dimitrij, figlio di primo letto, Ivan e Aleša, figli della seconda moglie, anch'essa già morta da tempo quando ha inizio la storia. I tre fratelli, pur nella complessità della realizzazione artistica, incarnano ciascuno un "tipo" di atteggiamento verso il mondo e la realtà: Dimitrij è un giovane generoso nel bene e nel male, nei sentimenti e nelle passioni, fatica a controllare i suoi slanci, si mostra istintivo e brutale, ma anche entusiasta e travolgente; Ivan è l'intellettuale che segue la ragione e la sua analisi spietata fino a negare l'immortalità dell'anima e a mettere in dubbio Dio, al tempo stesso soffrendo per la sua stessa astrattezza e aridità; Aleša infine è lo spirito puro capace di amare tutto e tutti, incarnazione della carità cristiana a cui si affidano, secondo Dostoevskij, le speranze del mondo. A compiere materialmente l'omicidio del vecchio Karamazov è il servo Smerdjakov, figlio illegittimo della sua vittima, a cui i discorsi di Ivan hanno suggerito che, in assenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, «tutto è permesso». Del de-

VII

litto tuttavia viene accusato Dimitrij, contro cui congiurano circostanze e indizi, mentre Smerdjakov si suicida dopo aver raccontato soltanto a Ivan quel che davvero è accaduto e aver riversato la responsabilità ultima su di lui. Dimitrij viene condannato, Ivan è vittima della malattia nervosa che lo corrode da tempo, mentre Aleša si prepara a diventare il protagonista del romanzo che Dostoevskij avrebbe voluto scrivere e di cui *I fratelli Karamazov* sarebbero stati il prologo.

Come spesso accade in Dostoevskij, nello sviluppo della storia, più degli eventi, ha importanza il confronto delle idee, poiché nel romanzo si discute molto e di grandissime questioni filosofiche: la giustificazione del male, le implicazioni etiche del nichilismo, l'esistenza di Dio... Uno dei momenti più complessi della riflessione che si sviluppa nel romanzo è rappresentato dalla cosiddetta *Leggenda del Grande Inquisitore*, che ha ricevuto moltissime e diverse interpretazioni nella storia e ancora oggi ricorre nella discussione con l'efficacia di una «metafora assoluta»<sup>1</sup>. Si tratta, per la verità, di un «poema», che Ivan ha composto da tempo nella sua mente e che ora racconta al fratello Aleša durante una lunga conversazione all'osteria. Anche in questo caso la trama è molto semplice: nella Siviglia dell'Inquisizione ricompare Gesù Cristo a benedire e compiere miracoli, riconosciuto immediatamente dalla folla, ma il vecchio Grande Inquisitore ordina il suo arresto. Di notte scende nella cella a parlare con il prigioniero e qui ha luogo un lungo monologo, in cui finalmente l'Inquisitore rivela «a voce alta quello che per novant'anni aveva taciuto»<sup>2</sup>. Mentre Cristo sulla terra aveva voluto e difeso la libertà degli esseri umani offrendo loro la possibilità di un'adesione libera, il vecchio rivendica invece il merito di aver «finalmente soppresso la libertà» per garantire la felicità umana. Avrebbe potuto farlo Gesù stesso, se avesse ceduto alle tentazioni del demonio nel deserto, se avesse accettato le tre proposte in cui «è come condensata e profetizzata tutta la

1. Così è definita in R. BADIO e E. FABBRI, *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano-Udine 2013. Il termine è utilizzato nel senso in cui ricorre in H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1960 [trad. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Cortina, Milano 2009].

2. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Brat'ja Karamazovy*, in ID., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. 14, Nauka, Leningrad 1976, p. 228 [trad. it. *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze 1958, p. 363].

storia ulteriore dell'umanità»<sup>3</sup>: la trasformazione miracolosa delle pietre in pane, il gettarsi illeso dalla rupe o scendere dalla croce, e l'accettazione del potere terreno, della spada dei Cesari. Dice il Grande Inquisitore: «ci sono sulla terra tre forze, tre sole, che possono vincere e imprigionare per sempre la coscienza di questi esseri deboli e ribelli, dando loro la felicità, e queste forze sono: il miracolo, il mistero, l'autorità»<sup>4</sup>. Cristo rifiutò tutte e tre queste forze per rispettare la libertà umana, quella libertà che in realtà condanna gli uomini all'infelicità e al tormento e a cui l'umanità è pronta a rinunciare per raggiungere la quiete. Nella società del Grande Inquisitore pochi martiri al corrente del segreto, «quelli che hanno preso su di sé la maledizione di conoscere il bene e il male», governano «miliardi di bambini felici»<sup>5</sup>, finalmente liberati dal fardello di dover decidere per sé. Il prigioniero ascolta in silenzio il monologo del Grande Inquisitore, guardandolo fin dall'inizio «con aria mansueta»<sup>6</sup>, con «uno sguardo dolce e penetrante»<sup>7</sup>. Il vecchio vorrebbe una risposta, «magari anche qualche cosa di amaro, di terribile»<sup>8</sup>, che però avviasse un confronto sul piano del ragionamento e della discussione; invece Cristo gli si avvicina e lo bacia sulle labbra senza una parola. L'Inquisitore, turbato, apre la porta della cella e lascia che il prigioniero si allontani nella notte, senza che tuttavia l'episodio modifichi le sue convinzioni, come precisa Ivan alla domanda di Aleša.

L'episodio è parte integrante della lunga conversazione con cui Ivan rivela al fratello le sue idee e il suo interiore tormento, e va certamente considerato insieme con il resto della vicenda e in particolare con il capitolo precedente, il quarto del quinto libro, nel quale ha inizio la «confessione» di Ivan, preparata a sua volta dall'incontro con Aleša nel terzo capitolo. Tuttavia il «poema» del Grande Inquisitore si presenta già, all'interno del romanzo, con una propria autonomia: anche se interrotto dalle osservazioni di Aleša, interlocutore assai più attivo del Cristo della vicenda narrata, Ivan espone

3. *Ivi*, p. 230 [trad. it. cit., p. 366].

4. *Ivi*, p. 232 [trad. it. cit., pp. 369-370].

5. *Ivi*, p. 236 [trad. it. cit., p. 376].

6. *Ivi*, p. 229 [trad. it. cit., p. 364].

7. *Ivi*, p. 239 [trad. it. cit., p. 380].

8. *Ibidem*.

una sua opera di fantasia, che non è mai stata scritta ma che è a tutti gli effetti qualcosa di compiuto. Anche per questo il capitolo sul Grande Inquisitore è divenuto presto un oggetto specifico di riflessione e di analisi.

Indubbiamente esso toccava questioni molto sentite nell'*intelligencija* russa della fine del XIX secolo. Nei decenni precedenti la Russia aveva assistito a un vero e proprio trionfo del positivismo: le scienze naturali erano considerate il sapere per eccellenza e al modello di rigore razionale che esse rappresentavano doveva aspirare tutta la conoscenza. In campo morale ne derivava un estremo utilitarismo, in cui il fine supremo e il criterio morale ultimo non poteva che essere la felicità per il maggior numero possibile di individui. Emblema letterario di questo atteggiamento era Bazarov, il protagonista di *Padri e figli* di Turgenev (1862), studente in medicina, materialista, «nichilista», come egli stesso si definisce, cioè «un uomo che non si inchina davanti a nessuna autorità, che non accetta nessun principio alla cieca, qualunque sia il rispetto che lo circonda»<sup>9</sup>. Su questo terreno si svilupparono i movimenti rivoluzionari del populismo e del socialismo, in cui un'*élite* intellettuale più o meno ampia, capace di analizzare la realtà, si metteva alla guida del popolo ignorante sulla strada della sua stessa liberazione, saldando con ciò il proprio «debito» nei confronti di chi, con la fatica del lavoro fisico, aveva permesso agli intellettuali stessi di formarsi come tali<sup>10</sup>. Il rapporto tra la guida intellettuale, istruita e consapevole, e la base popolare, ignorante e incosciente, rappresentò un problema centrale in tutti i movimenti rivoluzionari russi, dall'«andata al popolo» dei populisti negli anni Settanta alla divisione tra menscevichi e bolscevichi al secondo congresso del partito socialdemocratico nel 1903, dai «rivoluzionari di professione» del *Che fare?* di Lenin alla «cultura proletaria» promossa dai marxisti “critici” prima e dopo la rivoluzione del 1917<sup>11</sup>.

9. I. S. TURGENEV, *Otcy i dety*, in *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v tridcati tomach*, Nauka, Moskva 1981, t. 7, p. 25 [trad. it. *Padri e figli*, Garzanti, Milano 1976, p. 21].

10. Cfr. P. L. LAVROV, *Istoričeskie pis'ma*, in ID., *Filosofija i sociologija. Izbrannye proizvedenija v dvuch tomach*, Mysl', Moskva 1965, t. 2, p. 86.

11. Cfr. F. VENTURI, *Il populismo russo*, Einaudi, Torino 1973, 3 voll.; A. WALICKI, *Socialismo russo e populismo*, in *Storia del marxismo*, vol. II: *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale*, Einaudi, Torino 1979, pp. 357-388; V. STRADA, *Introduzione*, in V. I. LENIN, *Che fare? Problemi scottanti del nostro movimento*, Einaudi, Torino 1979, pp. VII-XCI; R. C. WILLIAMS, *The Other*

Era un problema cruciale anche per Dostoevskij. È noto che lo scrittore, dopo la giovanile partecipazione a un circolo radicale, a cui seguì l'arresto e la condanna a morte, commutata all'ultimo momento in un periodo di lavori forzati, maturò un atteggiamento molto critico nei confronti dei movimenti sovversivi, schierandosi con l'autocrazia politica e l'ortodossia religiosa. Il romanzo *I demoni*, del 1872, rappresentò in un certo senso la «resa dei conti» dello scrittore con gli ambienti rivoluzionari frequentati in gioventù. Ed è sufficiente leggere il discorso del Grande Inquisitore accanto ai progetti di Sigalev, l'ideologo del gruppo terrorista protagonista del romanzo, che riserva libertà e diritti a un decimo della popolazione, mentre immagina di ridurre a «gregge» la parte restante<sup>12</sup>, per convincersi che il «poema» di Ivan ha un significato assai più ampio della mera polemica anticattolica, pur presente in Dostoevskij.

Quando uscì il romanzo, lo scrittore era all'apice della fama, ma non tra i critici progressisti. Il populista N. K. Michajlovskij ne attaccò il «talento feroce», mentre un critico famoso di una rivista radicale osservava che in ultimo sia l'Inquisitore, sia lo *starec* Zosima, maestro spirituale di Aleša, predicavano entrambi la sottomissione dell'individuo all'autorità<sup>13</sup>. Negli anni seguenti, tuttavia, l'importanza dell'ultimo romanzo di Dostoevskij e, al suo interno, del racconto di Ivan sul Grande Inquisitore, si affermò con sempre maggiore stabilità nei dibattiti dell'*intelligencija* russa, nei quali la raccolta di saggi che qui si presenta si propone di tracciare un percorso.

I primi due importantissimi interventi, tuttavia, non rientrano in questa raccolta, poiché si tratta di scritti piuttosto

*Bolsheviks. Lenin and His Critics, 1904-1914*, Indiana U. P., Bloomington and Indianapolis 1986; D. STEILA, *Scienza e Rivoluzione. La recezione dell'empirio-criticismo nella cultura russa (1877-1910)*, Le Lettere, Firenze 1996; L. MALLY, *Culture of the Future. The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990; M. DAVID-FOX, *Revolution of the Mind. Higher Learning Among the Bolsheviks. 1918-1929*, Cornell U. P., Ithaca-New York 1997.

12. Cfr. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Besy*, in Id., *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomach*, t. 10, Nauka, Leningrad 1974, pp. 311-312 [trad. it. *I demoni*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 458-460].

13. Cfr. N. K. MICHAJLOVSKIJ, *Žestokij talant*, «Otečestvennye Zapiski», 1882, 9, 10, poi in Id., *Literaturno-kritičeskie stat' i*, Goslitizdat, Moskva 1957, pp. 181-263; M. A. ANTONOVIČ, *Mistiko-asketičeskij roman*, «Novoe obozrenie», 1881, 3, poi in Id., *Izbrannye stat' i. Filosofija. Kritika. Polemika*, Pečatnyj dvor, Leningrad 1938, pp. 243-297.

ampi e già presenti in traduzione italiana. Il primo è il lungo saggio di V. V. Rozanov sulla *Leggenda del Grande Inquisitore*, pubblicato nel 1891 sulla rivista «Russkij Vestnik», poi dal 1894 in diverse edizioni in volume<sup>14</sup>, il cui grande successo è già testimoniato dalla fortuna che ebbe il suo titolo, entrato universalmente in uso per indicare quella parte dei *Fratelli Karamazov*, che nessuno, nel romanzo, chiama mai “leggenda”. Rozanov mette a confronto il tema della libertà, affrontato nella *Leggenda*, con le *Memorie del sottosuolo* del 1864. Scrive Rozanov:

Anche là il libero arbitrio dell'uomo è presentato come il principale ostacolo all'ordinamento definitivo delle sorti umane sulla terra; ma in questo modo si intende negare la necessità e la possibilità di un simile ordinamento, mentre il libero arbitrio rimane il tratto più prezioso dell'uomo<sup>15</sup>.

Ora, invece, Dostoevskij dà voce alla fatica e allo sfinimento di un'umanità provata e abbattuta:

Gli alti doni della libertà, della verità, dell'impresa morale sono messi da parte come un peso superfluo per l'uomo; e si chiede una sola cosa: *un po'* di felicità, *un po'* di riposo per il «povero ribelle», che è tuttavia una creatura tormentata e sofferente, a cui Dostoevskij indirizza un sentimento di pietà che soffoca tutto il resto nel suo cuore, qualsiasi slancio verso il divino e il superumano<sup>16</sup>.

La soluzione proposta dal Grande Inquisitore si rivela a sua volta terribile. Si tratta di un «*abbassamento del livello psichico dell'uomo*»:

Soffocare in lui tutto ciò che è indeterminato, inquieto, tormentoso; semplificare la sua natura fino all'evidenza di aspirazioni poco lungimiranti, costringerlo a sapere moderatamente, a sentire moderatamente, a desiderare mo-

14. V. V. ROZANOV, *Leggenda o Velikom Inkvizitore*, «Russkij Vestnik», 1891, 1-4; Nikolaev, Sankt Peterburg 1894; Merkušev, Sankt Peterburg 1902; Pirožkov, Sankt Peterburg 1906; ora ID., *Sobranie sočinenij. Leggenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo. Literaturnye očerki. O pisatel'stve i pisatel'jach*, Respublika, Moskva 1996, pp. 5-156 [trad. it. *La leggenda del Grande Inquisitore*, Marietti, Genova 1989].

15. *Ivi*, p. 72 [trad. it. cit., p. 87].

16. *Ivi*, pp. 72-73 [trad. it. cit., p. 88].



deratamente: ecco il modo di soddisfarlo, finalmente, e di acquietarlo<sup>17</sup>.

Secondo Rozanov è quanto è accaduto storicamente nella Chiesa cattolica, ma la *Leggenda* pretende una lettura più ampia, che si estende all'intera storia dell'umanità e che può risolversi soltanto nell'accettazione della vita, nella conciliazione col mondo e con l'esistenza, in un misticismo religioso capace di unire le diverse tradizioni confessionali. In questo disegno la chiesa russa ortodossa avrebbe avuto un ruolo particolare, per le specifiche caratteristiche degli slavi, ugualmente lontani dall'unificazione esteriore di elementi eterogenei, propria dei latini, con la freddezza del diritto romano e dell'universalità formale dei cattolici, e dall'isolamento dei singoli proprio della tradizione germanica. Reinterpretando alcune riflessioni degli slavofili della prima metà del secolo, Rozanov affidava alla Russia il compito di «portare armonia nella vita e nella storia, unire tela e colori in un quadro vivo»<sup>18</sup>.

aA

A confermare la piena legittimità di una lettura filosofica del racconto di Dostoevskij, intervenne a ridosso dello scritto di Rozanov l'ultima opera pubblicata da V. S. Solov'ev prima della morte: i *Tre dialoghi*, seguiti dal *Breve racconto dell'Anticristo*<sup>19</sup>. Nel racconto il Grande Inquisitore prende la figura dell'imperatore, il filantropo capace di realizzare la giustizia sociale secondo cui «ciascuno era pagato secondo le sue capacità e ogni capacità era retribuita secondo i suoi lavori e risultati»<sup>20</sup>. Ma proprio la sua figura di «benefattore» dell'umanità, lo avrebbe posto al di sopra di Cristo stesso, che fu soltanto un «riformatore» e per il quale esistevano buoni e cattivi, laddove il «grande uomo» beneficerebbe l'umanità intera senza distinzioni. Egli rappresenta così l'Anticristo, l'incarnazione di un male che non si pone in diretta contrapposizione col bene, ma si confonde con esso e si maschera con

XIII

17. *Ivi*, p. 82 [trad. it. cit., p. 100].

18. *Ivi*, p. 108 [trad. it. cit., p. 139].

19. V. S. SOLOV'EV, *Tri razgovora*, in ID., *Sobranie sočinenij*, 2-oe izd., Prosvesčenie, Sankt Peterburg 1914, t. 10, pp. 81-221 [trad. it. *I tre dialoghi e il racconto dell'anticristo*, Marietti, Genova 1996]. Il racconto è tradotto anche in G. PIOVESANA e M. TENACE, *L'Anticristo*, Lipa, Roma 1995.

20. V. S. SOLOV'EV, *Kratkaja povest' ob Antichriste*, in ID., *Sobranie sočinenij*, cit., t. 10, p. 204 [trad. it. *Breve racconto sull'Anticristo*, in G. PIOVESANA e M. TENACE, *L'Anticristo*, cit., p. 50].

le intenzioni migliori, con le dichiarazioni più generose nei confronti dell'umanità.

Sullo sfondo delle grandissime questioni filosofiche affrontate nel romanzo, la *Leggenda* si collocava, già nei suoi primi interpreti russi, in una prospettiva non tanto o non soltanto religiosa, quanto etico-politica. Non sorprende che tra l'inizio del secolo e gli anni immediatamente seguenti la rivoluzione fallita del 1905, diversi autori russi discutessero del Grande Inquisitore per affrontare l'argomento del ruolo dell'intellettuale rispetto al popolo. Ci si chiedeva, insomma, se gli intellettuali avessero il compito di guidare il popolo in nome di una verità che soltanto loro conoscevano al momento, anche a costo di sacrificare le generazioni presenti allo scopo della felicità futura.

Che si trattasse di un tema sentito lo dimostra lo straordinario successo che ebbe la conferenza di S. N. Bulgakov all'Università di Kiev il 21 novembre 1901, intitolata *Ivan Karamazov come tipo filosofico*<sup>21</sup>. Secondo Bulgakov, che stava maturando il passaggio dal marxismo alla filosofia idealista e poi religiosa, Ivan è «il figlio scettico dell'epoca del socialismo», il «figlio incerto e dubbioso» della visione positivista del mondo, dell'amoralismo ateo, del nichilismo progressista. Il suo problema etico è lo stesso che mina dall'interno ogni teoria del progresso, in cui la generazione presente viene sacrificata al bene di quella futura. Ma la giustificazione ultima di questo sacrificio può trovarsi soltanto nella fede nella realizzabilità del regno di Dio sulla terra, nella fede nell'uomo che diventa Dio, la divinizzazione dell'uomo che si sostituiva alla fede in Cristo, il Dio fattosi uomo. In Ivan, così come nell'Inquisitore, questa fede viene meno: l'umanità si dimostra debole, tormentata, incapace di sollevarsi al livello morale necessario per poter aderire liberamente al richiamo di Cristo e realizzare il regno di Dio. L'unica possibile soluzione a tutte le tormentose domande dell'umanità traspare, secondo Bulgakov, nel bacio silenzioso di Cristo che ne rovescia radicalmente l'impostazione. La soluzione non può arrivare

21. Cfr. C. EVTUHOV, *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890-1920*, Cornell U. P., Ithaca 1997, p. 49; D. STEILA, *Il Grande Inquisitore nella filosofia russa*, in R. BADIO e E. FABBRI, *Il Grande Inquisitore* cit., pp. 236-238.

dalla «ragione euclidea» di Ivan, ma dall'amore assoluto di Cristo.

Il rivoluzionario marxista A. V. Lunačarskij, che intervenne a proposito della conferenza di Bulgakov con l'articolo intitolato *Il Faust russo*, era d'accordo che il problema fondamentale di Ivan, così come del Grande Inquisitore, fosse la sfiducia nella natura umana, ma la riteneva del tutto ingiustificata. Non c'era nessun bisogno di ricorrere alla metafisica e alla religione, secondo Lunačarskij, per poter credere nell'umanità e nelle sue possibilità reali di progresso. La sofferenza presente è semplicemente un dato che deriva dalla condizione naturale degli esseri umani, che possono procedere verso condizioni migliori soltanto adattandosi alla cieca spontaneità della natura, a sua volta modificandola secondo le proprie esigenze. In quanto dato di fatto, la sofferenza non richiede giustificazioni morali, né può essere riscattata dalla fede nella felicità futura. Tuttavia, proprio sulla base di questa visione «realista» del mondo, Lunačarskij osservava che i rivoluzionari negatori di Dio e del Dio-uomo, credevano invece nell'uomo-dio, nella possibilità che fosse l'umanità intera a sollevarsi all'altezza dei suoi stessi ideali, e rivendicava la possibilità di lottare per questi ideali anche senza garanzie trascendenti della loro realizzazione.

aA

XV

Il 1905 fu la prima concreta prova storica per i rivoluzionari russi, che si trovarono impegnati accanto al popolo e qualche volta alla sua guida, negli scioperi delle fabbriche e nei moti contadini. Mentre ancora divampavano i disordini, il filosofo religioso D. S. Merežkovskij intervenne a proposito di Dostoevskij dichiarandolo «il profeta della rivoluzione russa». Era certamente una scelta ardita, considerando l'aperta simpatia dello scrittore per l'autocrazia, ma Merežkovskij si arrogava il diritto di rompere la maschera esteriore che Dostoevskij si era costruito, per analizzarne le posizioni autentiche. E qui, nel profondo della riflessione di Dostoevskij, Merežkovskij trovava la traccia di un'aspirazione profondamente rivoluzionaria, rispetto alla quale la rivoluzione in corso era soltanto un rozzo e doloroso inizio, e che avrebbe dovuto realizzarsi in una completa trasformazione dell'umanità. Le pagine dedicate alla rivoluzione attuale esplicitano la convinzione che i rivoluzionari russi avessero fatto proprio il programma di Petr Verchovenskij, di Šigalev, del Grande Inquisitore. Alla testa della nuova organizzazione della società

avrebbe dovuto porsi un «impostore», un «Ivan-zarevič», un «papa» socialista, come Verchovenskiĭ prospetta a Stavrogin nei *Demoni*, e intorno a lui «i seguaci del Grande Inquisitore», i martiri della conoscenza del bene e del male. Sotto di loro «la *šigalevščina*, cioè la dittatura militare del proletariato, della socialdemocrazia», avrebbe governato su un'umanità ingenua e felice, ridotta a gregge. La prima, rozza, fase della rivoluzione russa mancava della necessaria prospettiva religiosa, secondo Merežkovskij, o meglio ne possedeva soltanto degli elementi inconsapevoli; di qui lo «sconquasso» che Dostoevskij aveva previsto<sup>22</sup>.

All'indomani della rivoluzione fu N. A. Berdjaev, ex marxista rivoluzionario, poi marxista legale, infine approdato alla filosofia religiosa, a ragionare intorno al Grande Inquisitore come metafora di ogni potere che sacrifica la libertà alla felicità: il cattolicesimo, ma anche l'autocrazia russa e oggi il positivismo e il socialismo «che pretende di sostituire la religione e sta costruendo una torre di Babele». Tutti gli inquisitori del mondo nascondono agli uomini il senso delle cose, nella convinzione che sia meglio per loro raggiungere la quiete e la felicità, piuttosto che il possesso di una verità tormentosa. Ma, secondo Berdjaev, l'uomo non può rinunciare alla propria libertà, che è identica con la sua dignità umana, col suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio, senza abdicare alla propria natura essenziale.

Il problema della definizione della natura umana era anche al centro dell'attenzione di M. I. Tugan-Baranovskij, un filosofo economista che, con Berdjaev e Bulgakov, era passato attraverso il «marxismo legale» per approdare a soluzioni liberali. L'anti-utilitarismo di Dostoevskij, secondo Tugan-Baranovskij, si spiegava con la convinzione che il fine supremo dell'essere umano non è la felicità, ma il perfezionamento di sé. Proprio per la centralità dell'idea dell'autonomia etica del soggetto gli sembrava di poter accostare Dostoevskij a Kant, come pensatore morale di prima grandezza. A sostenere la sua lettura «kantiana» di Dostoevskij, Tugan-Baranovskij considerava tre cruciali problemi: Dio in quanto fondamento ultimo del valore dell'essere umano, poiché la libera coscienza morale che costituisce il massimo valore dell'individuo non

22. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Besy*, cit., t. 10, pp. 325-326 [trad. it. *I demoni*, cit., pp. 479-480].

può fondarsi che sul bene assoluto di Dio; la parità di valore di tutti gli esseri umani nella loro natura morale e il conseguente problema della società umana, che mostra invece diseguaglianze e differenze; e infine il problema dell'esistenza del male nel mondo. La figura del Grande Inquisitore veniva discussa a proposito del problema del governo della società e ne era analizzata l'enorme forza poiché, a differenza di Raskol'nikov, il protagonista di *Delitto e castigo*, l'Inquisitore non odia gli esseri umani, e anzi si sacrifica per loro, ma con ciò conquista un potere illimitato, che non cede neppure di fronte a Dio stesso.

All'*intelligencija* che si era impegnata nei movimenti rivoluzionari nella seconda metà del XIX secolo si poteva rimproverare di aver rinunciato ai più elevati ideali etici nella speranza di conquistare il benessere materiale e una felicità ottusa per il popolo. Ora però, delusi dagli esiti della prima rivoluzione, gli intellettuali disertavano la diretta attività politica, mostrando i segni di una profonda crisi che attraversava il modo tradizionale di intendere il loro ruolo di guida delle masse popolari. Ne fu espressione una raccolta di saggi, uscita nel 1909, con il titolo di *Pietre miliari (Vechi)*, in cui diversi autori di rilievo ragionavano intorno alla funzione storica e al destino dell'*intelligencija* russa. L'ex marxista legale P. B. Struve concludeva il suo intervento con l'osservazione:

Questa crisi ideale non si può curare né con la camomilla delle direttive tattiche, né col regime calmante del lavoro culturale senza ideali. A noi è necessario un lavoro culturale indefesso, ma proprio per non perderci in esso e tener duro, sono necessarie le idee, la lotta creatrice delle idee<sup>23</sup>.

Secondo Berdjaev, era innanzitutto necessaria una spietata autocritica dell'*intelligencija*, che aveva storicamente preferito alla creatività filosofica un atteggiamento utilitaristico verso le idee, per cui ci si doveva astenere dal pensiero originale «in nome del suo dio-popolo e del risparmio delle forze per la lotta contro il diavolo-assolutismo»<sup>24</sup>. Berdjaev tornava qui

XVII

23. P. B. STRUVE, *Intelligencija i revoljucija*, in *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, 2-oe izd., V. M. Sablin, Moskva, 1909, p. 174 [trad. it. *L'intelligencija e la rivoluzione*, in *La svolta Vechi. L'"intelligencija" russa tra il 1905 e il '17*, Jaca Book, Milano 1970, p. 165].

24. N. A. BERDJAEV, *Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda*, ivi, p. 2 [trad. it. cit., *La verità filosofica ed il vero dell'intelligencija*, ivi, p. 16].

alla metafora del Grande Inquisitore, da cui gli intellettuali russi si erano lasciati sedurre. Scriveva:

All'intelligencija russa, in forza della sua posizione storica, è accaduta la seguente disgrazia: *l'amore per la giustizia egualitaria, per il bene sociale, per il benessere popolare paralizzò l'amore per la verità, quasi distrusse l'interesse per la verità*. [...] Essa si lasciò allettare dal Grande Inquisitore che esigeva il rifiuto della verità in nome della felicità degli uomini. Il giudizio morale fondamentale dell'intelligencija si racchiude nella formula: perisca la verità se con la sua distruzione il popolo vivrà meglio, se gli uomini saranno più felici<sup>25</sup>.

Ne derivò, secondo Berdjaev, un atteggiamento falso e fuorviante nei confronti del popolo stesso, perché da una parte l'intellettuale nutriva il proprio senso di superiorità con la pietà per l'uomo del popolo, dall'altra parte esaltava lo stesso popolo facendone una sorta di oggetto di culto, divinizzandolo a sua volta. Quel che scompariva del tutto era l'autentico «rispetto dell'uomo, uguale e fratello nell'Unico Padre», l'amore per l'essere umano che «non è pietà che nega la dignità dell'uomo, ma riconoscimento della paterna immagine divina in ogni uomo»<sup>26</sup>.

aA

La rivoluzione del 1917, che travolse l'autocrazia e sconvolse l'intero impero russo, si abbatté anche sulle riflessioni auto-critiche dell'*intelligencija*. Quasi tutti gli autori che avevano partecipato alla raccolta *Pietre miliari* all'indomani della rivoluzione d'Ottobre risposero all'appello di Struve, che li invitava a motivare la loro opposizione al bolscevismo in una nuova raccolta, significativamente intitolata *De profundis*<sup>27</sup>. Il contributo di Berdjaev, ancora una volta protagonista e interprete della riflessione dell'*intelligencija* russa, analizzava *Gli spiriti della rivoluzione russa*, convinto che anche la rivoluzione in corso non potesse essere spiegata che con le specificità, le «proprietà nazionali», lo «stile», lo «spirito» della Russia: «I nostri vecchi mali e peccati nazionali hanno portato alla rivoluzione e ne hanno determinato il carattere»<sup>28</sup>. Per indagarli,

25. *Ivi*, p. 8 [trad. it. cit., p. 21].

26. *Ivi*, pp. 8-9 [trad. it. cit., *Ibidem*].

27. *Iz glubiny. Sbornik statej o ruskoj revoljucii*, Russkaja Mysl', Moskva-Petrograd 1918.

28. N. A. BERDJAEV, *Duchi ruskoj revoljucii*, in *Iz glubiny. Sbornik statej o ruskoj revoljucii*, izd.

Berdjaev si rivolgeva alla grandi figure della letteratura: «Nei personaggi di Gogol' e Dostoevskij, nelle valutazioni morali di Tolstoj, si può cercare la soluzione dell'enigma delle calamità e disgrazie apportate alla nostra patria dalla rivoluzione, si possono capire gli spiriti che dominano la rivoluzione»<sup>29</sup>.

Dostoevskij, in particolare, appariva a Berdjaev come il profeta della rivoluzione ormai avvenuta, perché con acume e lungimiranza aveva capito che la rivoluzione russa sarebbe stata più radicale e più terribile di tutte le rivoluzioni europee. Il socialismo russo, infatti, risultava un fenomeno religioso, in quanto radicato nello spirito russo che propriamente è apocalittico o nichilista, comunque estremo. Il socialismo russo voleva realizzare il regno di Dio in terra e a questo scopo accettava tutte e tre le tentazioni di Satana, per arrivare all'uguaglianza estrema vagheggiata da Šigalev e costruire un «formicaio» governato tirannicamente dai seguaci dell'Inquisitore. A questo tipo di società Dostoevskij non opponeva, com'è noto, l'idea del liberalismo borghese, ma una sorta di comunitarismo slavofilo, radicato nelle tradizioni dell'ortodossia e nel rapporto con la concretezza della terra<sup>30</sup>. Ora, però, agli occhi di Berdjaev, la rivoluzione aveva fatto crollare le illusioni della religione del popolo, che si era mostrato del tutto inerme rispetto alla religione socialista dell'*intelligencija*. Di fronte al trionfo del nichilismo russo, incarnato nella sua duplicità in Ivan e Smerdjakov, il pessimismo di Berdjaev investiva persino le figure «rosee» del romanzo, Aleša e Zosima, che ora gli parevano poco riuscite. La profezia di Dostoevskij è tragica: «La verità che egli disse sulla Russia non è la verità zuccherosa e rosea dell'amore per il popolo e dell'adorazione del popolo, ma è una verità tragica, la verità delle seduzioni di un popolo, apocalittico per il suo spirito, da parte dell'Anticristo»<sup>31</sup>.

Con la rivoluzione, dunque, il Grande Inquisitore aveva

Mosk. Univ., Moskva 1990, p. 55 [trad. it. *Gli spiriti della rivoluzione russa*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 19-20].

29. *Ivi*, p. 56 [trad. it. cit., p. 21].

30. Sul rapporto di Dostoevskij con il *počvenničestvo* di A. Grigor'ev, cfr. W. DOWLER, *Dostoevsky, Grigor'ev and Native Soil Conservatism*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1983.

31. La parte su Dostoevskij del saggio di Berdjaev è ritradotta in questa antologia, per l'importanza che riveste tra le interpretazioni del Grande Inquisitore nel periodo della rivoluzione.

preso il potere. L'immagine ricorre in modo esplicito non tanto nella riflessione filosofica, quanto nella letteratura degli anni Venti, come ha sottolineato Vittorio Strada<sup>32</sup>. Il riferimento al Grande Inquisitore è del tutto dichiarato nel romanzo *Le straordinarie avventure di Julio Jurenito* di I. G. Erenburg, pubblicato nel 1922 a Berlino da una casa editrice moscovita. Nel capitolo intitolato *Il Grande Inquisitore fuori della Leggenda*, il protagonista Jurenito assiste al monologo del Comunista, chiuso nelle stanze del Cremlino, immagine trasparente di Lenin. Questi è convinto di possedere la verità e di operare per il bene dell'umanità secondo le leggi ferree del materialismo storico, e quindi riconosce anche la necessità di eliminare gli oppositori; tuttavia sente su di sé il peso delle decisioni che pure sono inevitabili per ottenere un migliore futuro per l'umanità. Il Comunista racconta:

Crede che sia facile? È facile per lei guardare! È facile per loro obbedire! Qui è la pena, qui il tormento! Già, il processo storico, l'ineluttabilità, eccetera eccetera. Ma qualcuno doveva pur rendersene conto, prendere l'iniziativa, il comando. [...] Chi? Io, decine di uomini, migliaia, l'organizzazione, il partito, il potere. E hanno alleggerito tutti quanti della loro responsabilità. Dalle case e dalle caserme l'hanno trasferita qui, tra queste antiche mura, nelle sale maledette di questo palazzo. Io non mi trascinerò sotto le immagini, non chiederò perdono dei miei peccati, non me ne laverò le mani. Dico soltanto che è dura. Ma è necessario, capite? Non c'è scelta!...<sup>33</sup>.

Il vincitore della rivoluzione si assume la responsabilità e quindi anche la fatica e il tormento della società intera, proprio come il Grande Inquisitore di Dostoevskij. E che si tratti proprio di lui, Erenburg lo sottolinea con il bacio silenzioso con cui Jurenito si congeda, spiegando poi al testimone e narratore che non si è trattato di un gesto di ammirazione o di pietà, ma del rispetto di un'usanza locale:

Rispetto sempre le tradizioni di un paese. Da quanto ho potuto osservare, anche i comunisti sono assai tradizionalisti nelle loro abitudini. Sentendolo parlare, mi venivano

32. Cfr. V. STRADA, *Introduzione*, in V. V. ROZANOV, *La leggenda del Grande Inquisitore*, cit., pp. XII-XIV.

33. I. G. ERENBURG, *Neobičajnye počozđenija Chulio Churenito*, Gelikon, Moskva-Berlin 1922 [trad. it. *Le straordinarie avventure di Julio Jurenito*, Einaudi, Torino 1968, p. 204].



in mente certi precedenti analoghi nelle opere del vostro Dostoevskij e allora, ligio all'etichetta, gli ho dato a nome di tanti e tanti altri quel bacio rituale<sup>34</sup>.

Con toni più drammatici risuona il monologo del Grande Inquisitore anche nel discorso del Benefattore che governa la società in modo perfettamente razionale nel romanzo *Noi* di Zamjatin, scritto anch'esso nei primi anni Venti. Prima di procedere alla sottomissione del narratore ribelle, il Benefattore gli rivela la sua funzione senza infingimenti:

parliamo come parlano gli adulti quando i bambini sono andati via: fino alle estreme conseguenze. Io domando: per che cosa gli uomini, fin dalle fasce, hanno pregato e sognato? Per che cosa si sono tormentati? Perché qualcuno dicesse loro una volta per sempre che cosa è la felicità – e poi li incatenasse per sempre a questa felicità. Che forse noi facciamo ora qualcosa di diverso? L'antico sogno del paradiso... Ricordate; nel paradiso non si conoscono i desideri, non si conoscono la pietà e l'amore, là tutti sono beati perché privati della fantasia (e solo perciò beati) – angeli, servi di Dio...<sup>35</sup>

aA

Il compito di chi rende possibile per gli altri la condizione beata dell'ignoranza e dell'ingenuità del paradiso terrestre è certo il più gravoso. Il Benefattore vi accenna rivendicando il suo ruolo di «carnefice»: «Gli uni in alto, spruzzati di sangue, inchiodano il corpo alla croce; gli altri, in basso, spruzzati di lacrime, guardano. Non vi pare che la funzione di quelli che stanno là in alto sia la più difficile, la più importante?»<sup>36</sup>. Come il Grande Inquisitore, anche questo è un carnefice per amore dell'umanità, poiché «l'autentico algebrico amore per l'umanità è inevitabilmente inumano»<sup>37</sup>.

XXI

Il paragone tra il regime sovietico che si stava strutturando e l'epoca dell'Inquisizione è implicito anche in un'altra opera di Zamjatin, il testo teatrale *I fuochi di San Domenico*, scritto nello stesso periodo del più noto romanzo. Qui il clima di sospetto e di persecuzione che regna nella Siviglia dell'Inquisizione richiama la condizione che la polizia segreta sta-

34. *Ibidem*.

35. E. I. ZAMJATIN, *My*, in ID., *My. Roman, povesti, rasskazy, pesy, stat'i i vospominanija*, Lit. artistike, Kišinev 1989, p. 132 [trad. it. *Noi*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 207-208].

36. *Ivi*, p. 132 [trad. it. cit., p. 207].

37. *Ibidem*.

va instaurando nella Russia dei soviet. In particolare, nella rappresentazione del popolo che assiste all'esecuzione degli eretici, Zamjatin affronta il tema del consenso dal basso, di quello che Berdjaev definiva la «seduzione» del popolo, la rinuncia alla libertà in cambio della quiete. Zamjatin descrive un intero repertorio di reazioni di fronte al rogo: c'è chi obbedisce per paura; chi si lamenta che abbiano messo i roghi proprio davanti a casa sua e si ritroverà i muri imbrattati di fumo; chi teme la delazione del vicino di casa, se non partecipasse; qualcuno trova il proprio tornaconto perché viene promessa l'indulgenza gratuita per quaranta giorni a chiunque assista all'esecuzione; qualcuno paragona lo spettacolo alla lotta dei tori; i bambini imitano l'esecuzione nei loro giochi; molti accorrono per farsi vedere, intrattenere rapporti, in un rituale sociale del tutto indifferente alle vittime che di lì a poco arderanno sul rogo. Sono rare, isolate, le voci che si levano in difesa della misericordia di Dio, contro una Chiesa che trasforma Cristo nel boia. Un Grande di Spagna, che assiste all'evento, commenta con un suo pari, senza rivelare se stia parlando sul serio o con ironia:

Che quiete e che gioia nell'animo, quando senti dietro di te uno sguardo vigilante e amorevole! Ti ritorna alla mente che a ciascuno di noi fin dalla nascita è messo accanto un Angelo Custode dalle ali bianche, che protegge ogni nostro passo...<sup>38</sup>.

aA

Proprio nel 1922, il governo bolscevico prese la decisione di espellere dal paese «scrittori e professori» di sospette simpatie controrivoluzionarie<sup>39</sup>. I filosofi costretti all'emigrazione si dedicarono subito e con grande impegno alla riflessione sulla cultura russa e sulle vicende recenti del paese. Nei loro scritti il tema del Grande Inquisitore ritorna, esaminato ora da un punto di vista diverso, per spiegare non più il dramma tormentoso dell'*intelligencija* nel suo rapporto col popolo, ma come sia possibile che il popolo ceda alle lusinghe, baratti

38. Id., *Ogni svjatogo Dominika. Pes'a*, in Id., *My. Roman, povesti, rasskazy, pesy, stat'i i vospominanija*, cit., p. 393.

39. Cfr. N. DMITREVA, «*Letučij gollandec*» *rossijskoj intelligencii. Očerki istorii «Filosofskogo porochoda»*, «Skepsis», 2005, 3-4, pp. 79-102; V. G. MAKAROV e V. S. CHRISTOFOROV (a cura di), *Vysylka vmesto rasstrela. Deportacija intelligencii v dokumentach VČK-GPU. 1921-1923*, Russkij put', Moskva 2005; L. G. BERLJAVSKIJ, *Administrativnaja vysylka dejatelej nauki i kul'tury v 1922 g.*, «Gosudarstvo i pravo», 2008, 2, pp. 72-77.

la libertà con una quiete irresponsabile. Berdjaev osservava amaramente, tornando a scrivere su Dostoevskij nel 1923: «La tendenza apocalittica del popolo russo, a dispetto delle profezie di Dostoevskij, non l'ha preservato dalle insidie dell'anticristo. Non solo l'«*intelligencija*», ma anche il «popolo» ha ceduto alla lusinga delle tre tentazioni e ha rinnegato la libertà originale dello spirito»<sup>40</sup>.

Il principio del male, secondo N. O. Losskij, si maschera nell'Inquisitore di Dostoevskij come nell'Anticristo di Solov'ev, fingendosi al servizio del bene, presentandosi come un grande «umanista», che si ribella a Dio per amore dell'uomo. Tuttavia il male esiste, secondo Losskij, sempre e soltanto come risultato di una libera scelta malvagia e dunque tocca sempre in ultima istanza al singolo scegliere se stare con Cristo o con l'Inquisitore. Anche S. I. Gessen dipinge la «filosofia della libertà» presentata dalla *Leggenda* come un ideale difficile da praticare. Ivan, che lo persegue con convinzione, pone il bene «nella libertà e non nella felicità, nella personalità e non nella perfezione, nel dover essere e non nell'essere». Secondo il neokantiano Gessen, Ivan si rivela con questo una figura kantiana, l'incarnazione dell'autonomia della ragione, e tuttavia può e deve essere superato dal bene di Aleša, dall'amore ispirato della religione.

Nonostante si insistesse sul carattere «universale» di Dostoevskij, i filosofi dell'emigrazione sembravano interessati soprattutto a sottolineare la rilevanza teoretica di un testo eminentemente «russo», di estrema potenza e originalità, come elemento di una ricostruzione identitaria che li occupò intensamente soprattutto all'inizio della loro permanenza all'estero<sup>41</sup>. Fa eccezione Lapšin, che invece di rivendicare l'originalità «russe» del testo di Dostoevskij, cerca di mostrarne l'universalità indagando i temi compositivi del Grande Inquisitore per metterli in relazione con la cultura europea. Lapšin insiste inoltre, sulla base dell'evidenza di richiami testuali, sul fatto che Dostoevskij, scrivendo la *Leggenda*, non aveva in mente soltanto il socialismo russo, ma anche la socie-

XXIII

40. N. A. BERDJAËV, *Mirosozercanie Dostoevskogo*, in ID., *O ruskoj filosofii*, Izd. vo Ural. Univ., Sverdlovsk 1991, p. 138 [trad. it. *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977, pp. 208-209].

41. Cfr. K. J. MJØR, *Reformulating Russia. The Cultural and Intellectual Historiography of Russian First-Wave Émigré Writers*, Leiden, Brill 2011.

tà borghese, il «formicaio» che aveva visto a Londra nel 1873 e raccontato nelle *Note invernali su impressioni estive*.

Il problema del baratto della libertà con la quiete, del «formicaio» a cui è costretto il gregge umano, privato della libertà, alle soglie degli anni '30, per un osservatore russo in Europa, non sembrava più un problema soltanto russo. Come tale lo tratta anche S. L. Frank, nel saggio che chiude questa antologia. Il fascino della proposta autoritaria del Grande Inquisitore è la seduzione del paradiso terrestre, della quiete ingenua in cui vivevano gli esseri umani prima della conoscenza del bene e del male, e dell'inquietudine e del tormento che ne sono derivati. Tuttavia è proprio nella libertà, «nel senso dell'irrazionalità interiore e dell'ansia creativa», che sta l'essenza dell'essere umano, il cui bene supremo, per Frank, è proprio nella coscienza di sé come essere umano, «in tutta l'irrazionalità e insensatezza della sua natura», nel riconoscersi libero «e non un fortepiano a tastiera su cui suona qualcun altro». Nella *Leggenda*, tuttavia, si mostra come la natura umana sia sottoposta a una duplice tentazione demoniaca: da un lato la demonicità del superuomo che aspira alla superiorità e al potere sugli altri, dall'altro la demonicità della beatitudine della condizione servile, della rinuncia alla propria profonda natura umana, in nome di una quiete ottusa e irresponsabile. I due poli della tentazione si richiamano e si implicano: senza l'uno non sarebbe possibile l'altro.

1. La conferenza di S. N. BULGAKOV, *Ivan Karamazov kak filosofskij tip*, fu pubblicata per la prima volta in «Voprosy filosofii i psichologii», 1902, 1 (61), pp. 826-863, poi nella raccolta S. N. BULGAKOV, *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statej (1896-1903)*, Obščestvennaja Pol'za, Sankt Peterburg 1903, pp. 83-112. La traduzione è condotta su questo secondo testo.

2. Il testo di A. V. Lunačarskij, *Russkij Faust*, fu pubblicato per la prima volta in «Voprosy filosofii i psichologii», 1902, 3 (63), pp. 783-795, poi nella raccolta A. V. LUNAČARSKIJ, *Etjudy kritičeskie i polemičeskie*, Pravda, Moskva 1905, pp. 179-190. La traduzione è condotta su questa seconda edizione.

3. Il saggio di D. S. Merežkovskij fu scritto nel gennaio 1906, su richiesta di A. G. Dostoevskaja, come introduzione alle opere complete del marito, di cui si stava preparando l'edizione. Il 18 febbraio Merežkovskij lesse il testo nella sala dell'Istituto Teniševskij a San Pietroburgo. Anna Grigor'evna, indignata, annullò l'incarico. Il testo fu pubblicato per la prima volta nel numero di febbraio-marzo 1906 della rivista «Besy». La traduzione di un'estratto è condotta sull'edizione di D. S. MEREŽKOVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij*, tip. I. D. Sytina, Moskva 1914, t. 14, pp. 188-238.

XXV

4. L'articolo di N. A. Berdjaev fu pubblicato per la prima volta in «Voprosy filosofii i psichologii», 1907, 1 (86), pp. 1-36. Una nota dichiarava che si trattava del capitolo di un volume che avrebbe presentato «un saggio di filosofia sociale religiosa», precisamente del primo capitolo del volume *Novoe religioznoe soznanie i obščestvennost'*, M. V. Pirožkov, Sankt Peterburg 1907.

5. Il saggio di M. I. Tugan-Baranovskij fu pubblicato per la prima volta in *Voprosy obščestvennosti. Sbornik statej*, N. Glagolev, Sankt Peterburg 1908, vyp. 1, pp. 243-259. La traduzione è condotta sul testo pubblicato in *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli. 1881-1931 godov. Sbornik statej*, Kniga, Moskva 1990, pp. 128-142.

6. Il testo di N. A. Berdjaev costituisce la seconda parte del saggio *Duchi russkoj revoljucii*, pubblicato nella raccolta *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii* (Russkaja Mysl', Moskva-Petrograd 1918). Ne esistono alcune traduzioni italiane. La più recente è N. A. BERDJAEV, *Gli spiriti della rivoluzione russa*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2001. La traduzione è condotta sul testo pubblicato in *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii*, izd. vo Moskovskogo Universiteta, Moskva 1990, pp. 63-78.

7. Il saggio di N. O. Losskij fu pubblicato per la prima volta nella raccolta a cura di A. S. DOLININ, *F. M. Dostoevskij. Stat'i i materialy*,

Mysl', Peterburg 1922, pp. 67-92, poi ripreso nel sesto capitolo del volume: N.O. LOSSKIJ, *Uslovija absoljutnogo dobra. Osnovy etiki*, Paris, YMCA-Press, 1949. La traduzione è condotta sul testo pubblicato in *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli. 1881-1931 godov*, cit., pp. 294-315.

8. Pubblicato per la prima volta sulla rivista «Sovremennye zapiski», 1928, 35, pp. 308-338, il saggio di S. I. Gessen è stato ripreso nel volume *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli. 1881-1931 godov*, cit., pp. 352-373. La traduzione è condotta su quest'ultima edizione.

9. Il saggio di I. I. Lapšin fu pubblicato per la prima volta nella raccolta a cura di A. L. BEM, *O Dostoevskom. Sbornik statej*, s. e., Praga 1929, ripreso nel volume *O Dostoevskom. Tvorčestvo Dostoevskogo v russkoj mysli. 1881-1931 godov*, cit., pp. 374-385. La traduzione è condotta su quest'ultima edizione.

10. Il saggio di S. L. Frank è uscito per la prima volta in tedesco: *Die Legende vom Großinquisitor*, in «Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst», 31 Jg. (Oktober 1933), Bd. 1, H. 1, pp. 56-63. La traduzione è condotta sul testo russo pubblicato in Ju. I. SELIVERSTOV (a cura di), *O Velikom Inkvizitore. Dostoevskij i posledujuščie*, Molodaja Gvardija, Moskva 1991, pp. 243-250.